Wie aber fand die Entwicklung im altnordischen Ritus statt? Die beiden Beteiligten waren einander gleichberechtigt; es war eine schauerliche, aber keinesfalls eine sittlich herabsetzende Handlung. Aus der ursprünglichen Bedeutung läßt sich die Auffassung einer Demütigung nicht herleiten. Es wird erst durch eine lange Entwicklung möglich gewesen sein, daß sich der Rasengang so sehr entstellt hat; vielleicht war der Brauch als besonders nachdrückliche Schwurleistung die Veranlassung hierzu, denn in diesem Fall konnte eine der Parteien die andere zu dieser Handlung zwingen, welche ihren ganzen sakralen Inhalt verloren hatte und durch ihre Verbindung mit der an die Toten geknüpften Magie für das spätere Volksbewußtsein als unerlaubt und deshalb minderwertig gelten mußte.

Aber eins ist bemerkenswert. Es haben in Rom und auf Island zwei einander sehr ähnliche Bräuche im Laufe der Jahrhunderte eine vollkommen übereinstimmende Entwicklung durchgemacht, ohne daß man an einen historischen Zusammenhang denken könnte. Das ist ein kulturhistorisches Faktum von großer Bedeutung, denn es beweist, wie die Vorstellungen sich im Geiste verschiedener Völker in ganz derselben Richtung bewegen und zu dem gleichen Resultat führen können.

GINNUNGAGAP

Von dem Zustand der Welt vor der Schöpfung erzählt die *Vǫluspá* in folgender erhabener Strophe:

Ár var alda þar er Ýmir byggði,
vara sandrr né sær né svalar unnir;
iǫrð fannz æva né upphiminn —
gap var ginnunga — en gras hvergi.

Der Dichter versucht hier, sich die Zeit auszumalen, wo die organische Natur noch nicht vorhanden war, aber, wie das zu erwarten ist, kommt er kaum über die Verneinung des Daseins der kosmischen Elemente hinaus. Nur in dem Ausdruck *gap var ginnunga* beschreibt er den Urzustand selbst, den er sich offenbar als einen klaffenden, endlosen Schlund gedacht hat. Die *Snorra Edda* teilt Näheres über dieses Ginnungagap mit: es befindet sich weit im Norden und wird von dort aus mit Eis und Reif gefüllt, während aus dem Süden Feuerfunken hineingesprengt werden. Aus der Verbindung von Wärme und Kälte entsteht das erste, organische Leben, der zweigeschlechtliche Urriese Ýmir.

Man kann die Form des Wortes *ginnunga* auf dreierlei Art erklären:

1. Gen. Sg. eines mnl. Nomens ginnungi.
2. Gen. Pl. eines mnl. Nomens ginnungr.
3. Gen. Pl. eines wbl. Nomens ginnung.

Die erste Deutung hat schon Mogk in PBB VIII, S. 153ff. vorgetragen. Er behauptet, Ginnungi sei eine Nebenform zu Ginnungr, wie z. B. Suttungi zu Suttungr, und sei der Name für den persönlich gedachten, leeren Weltenraum. Somit wäre ginnung- nicht nur als dieses Urwesen, das eben kein Wesen war noch sein konnte, aufzufassen, sondern auch als der Urschlund selbst, den man sich als ein *gap*, eine gähnende Kluft, dachte. Morphologisch ist der Ausdruck klar; etymologisch wird ginnungr mit dem Zeitwort gína in Verbindung gebracht und weiter an gr. χάος geknüpft. Ginnungagap und Chaos sind somit Wörter, die sowohl der Form als der Bedeutung nach einander entsprechen.

Ginnungagap läßt sich mit dem Ausdruck *með gapanda gini*[1] vergleichen, der ja auch „mit gähnendem Rachen" bedeutet. Aber natürlich ist diese eigentümliche Übereinstimmung nicht als ein Beweis dafür zu bewerten, daß beide Ausdrücke dasselbe bedeuten oder aus denselben Elementen zusammengesetzt sein sollten. Mogks Erklärung von Ginnunga als Gen. Sg.

[1] Vgl. z. B. *Flateyjarbók* I, 530 und *Hálfdanarsaga Eysteinssonar*, S. 123.

eines Nomens Ginnungi hat im allgemeinen wenig Zustimmung erfahren. Es dürfte von geringerer Bedeutung sein, daß wir diesem Namen nirgends sonst in der altnordischen Literatur begegnen; denn das ist bei mythologischen Namen häufig der Fall. Aber schwerer fällt es, sich mit dem Gedanken zu befreunden, daß die Nordgermanen sich den Urschlund persönlich gedacht haben sollten: wie wäre da das Verhältnis zwischen diesem Urwesen Ginnungi und dem aus ihm hervorgehenden Urriesen Ýmir zu erklären? Mogks Versuch jedoch, das Wort *ginnunga* mit gína zu verbinden, wurde fast allgemein angenommen, und man übersetzt demgemäß *ginnunga gap* gewöhnlich als „gähnender Schlund".

Während das Wort ginnungi übrigens gänzlich unbekannt ist, finden wir ein entsprechendes ginnungr in verschiedenen Bedeutungen überliefert. Wenn man nun mit Björn Magnússon Ólsen dieses Wort als einen Riesennamen auffaßt, muß die Übersetzung lauten: „der Schlund der Riesen". Aber das wäre kein besonders zutreffender Name, da sich ja nur ein Riese, Ýmir, später in diesem Raume befindet; auch wenn man dabei in Betracht zieht, daß dieser Ýmir der Vorfahr des ganzen Riesengeschlechtes gewesen ist, wäre der Name doch nicht eben glücklich gewählt. Die Etymologie ist jetzt auch eine andere: ginna bedeutet „betören, täuschen", ginnungr ist also „wer sich täuschen läßt". Der Bedeutung nach lassen sich die Riesennamen fífl oder api vergleichen; der Habicht heißt ebenfalls ginnungr, und das könnte bedeuten „der sich fangen oder überlisten läßt". Ich bin der Meinung, daß diese Erklärung nicht richtig sein kann; denn erstens wäre es sehr unpassend, dem Urschlund einen Namen beizulegen, der eine herabsetzende Benennung der Riesen enthält, und zweitens ist das Wort ginnungr formal kaum als eine deverbative Bildung mit passiver Bedeutung aufzufassen[2].

Schließlich ist zu erwägen, ob eine Erklärung mittels des Wortes -ginnung möglich ist. Gering übersetzt in seinem Edda-Glossar das Wort ginnungagap als „eine weite Öffnung von Klüften". Aber der Urschlund ist doch nicht eine Mehrheit von verschiedenen, miteinander zusammenhängenden Klüften; er ist ungeteilt und unteilbar, eben weil er nichts anderes als der unendliche, leere Urraum ist. Offenbar betrachtet Gering das Wort ginnung als mit dem Zeitwort gína verwandt; auch hiergegen ist zu bemerken, daß die Feminina auf -ung durchgängig Verbalabstrakta sind.

Man hat öfters auch einen anderen Weg zur Deutung dieses Ausdrucks eingeschlagen, indem man es mit dem Präfix ginn- in den Wörtern ginnregin, ginnheilagr verbindet. S. Nordal erklärt in seinem Buche Völuspá, S. 39, das Wort *ginnunga* einfach als verstärkendes Präfix. Er folgt also den Ausführungen von Detter und Heinzel, welche ginnung „Betörung" (also eine Nebenbildung zu dem sonst üblichen Worte ginning) als Grundwort angenommen haben, und nun die Bedeutung *ginnungagap* mit solchen wie

[2] Vgl. F. Kluge, Nominale Stammbildungslehre der altgerm. Dialekte[3], § 22.

kynjamenn, firnafrost vergleichen. Es ist hier zuzugeben, daß morphologisch diese Erklärung einwandfrei ist, aber die blasse Bedeutung dieses mythologischen Namens macht einen recht unbefriedigenden Eindruck.

Wir wollen jetzt zuerst das uns zu Gebote stehende Material heranziehen. Gleichartig sind die Ausdrücke *ginnungahiminn* und *ginnunga vé*. Das erste Wort steht im Cod. Reg. der *Snorra Edda* (I, 50): . . . *ok settu í mitt Ginnungagap á miðjan Ginnungahimin* . . . .; aber das ist, wie F. Jónsson in seinem „Lexicon Poeticum", S. 181, mit Recht bemerkt, eine Lesart, die auf einem Mißverständnis beruht; die übrigen Hss. haben einfach: *á himin*. Dieses Wort hat also auszuscheiden. Ganz anders ist es mit *ginnunga vé* bestellt, das in Strophe 15 von Þjóðólfs *Haustlǫng* (Skj. B I, 17) vorkommt. Als Þórr zum Kampf mit Hrungnir auszieht, beschreibt der Dichter die Folgen der Fahrt des Wagengottes mit den Worten:

Knǫttu ǫll — en Ullar
endilǫg fyr mági
grund vas grápi hrundin —
ginnunga vé brinna.[3]

Der Himmel entzündet sich unter des Gewaltigen Ritt; das ist offenbar der Sinn dieser Worte; aber was bedeutet nun *ginnunga vé* eigentlich? F. Jónsson verbindet es (Lex. Poet. s. v.) mit einem in einer þula vorkommenden Namen ginnungr für Habicht und übersetzt „die Wohnung der Habichte, die Luft". Aber es will mir nicht einleuchten, daß man den Himmel als „Heiligtum (denn das bedeutet *vé*!) der Habichte" umschrieben hat; gerade das Wort *vé* führt einen auf den Gedanken, daß auch hier in *ginnunga* ein Wort mit einer bestimmten religiösen Bedeutung stecken muß. Mogk z. a. S. betrachtet den Ausdruck als einen Beweis dafür, daß die Nordgermanen sich die Luft als die Wohnung des Urwesens, das seinerseits wieder den leeren Raum repräsentieren soll, vorgestellt hätten. Es wäre jedenfalls angebrachter, hier an die Bedeutung „die Heiligtümer der Götter" oder „die Götterwohnungen" zu denken; das würde auch vorzüglich zu den sonst überlieferten Umschreibungen stimmen: *vé goða* (*Vafþr.* 51), *vé hapta* (*Vellekla* 16) und nach Rasks trefflicher Emendation *vé valtíva* (*Vsp.* 62). Daß ein Beiname Odins gerade auch *Ginnarr* ist, (in einer þula, Skj. B I, 672) könnte diese Auffassung stützen, aber es erhebt sich nun die weitere Frage, wie dieses Wort ginnungr als Göttername zu deuten sei.

Man kann das Wort nicht von ginnregin und ginnheilagr trennen. Die Wörterbücher übersetzen es gewöhnlich mit „hohe, hehre Götter" und „sehr, hochheilig", betrachten also ginn- wieder als verstärkendes Präfix. Das hat schon Mogk, PBB VIII, S. 155 getan, der an die Bedeutung „sich weithin, sich nach allen Seiten hin erstrecken" anknüpft und demgemäß ginnheilagr als „nach allen Seiten hin, in jeder Beziehung, sehr heilig"

[3] Siehe für diese Auffassung der Halbstrophe E. A. Kock, Notationes Norroenae, §§ 140 und 1812.

deutet. Er legt somit diesem Präfix keine besondere religiöse Bedeutung bei; dennoch muß es jedem auffallen, daß es ausschließlich in Wörtern mit einer unzweifelhaft sakralen Bedeutung auftritt, und man darf also schließen, daß es eine religiöse Färbung gehabt hat, die es in ihrer Art zu bestimmen gilt.

Die Runeninschriften haben nun weiteres, und zudem sehr wichtiges Material hinzugefügt. Die nah verwandten schwedischen Inschriften von Stentofta und Björketorp, welche man gewöhnlich in das 7. und 8. Jahrhundert datiert, die aber I. Lindquist in einem gleich zu erwähnenden Aufsatze schon zwischen 500 und 600 ansetzen möchte[4], enthalten ein Wort, das unmittelbar zu vergleichen ist. Wir finden hier nämlich in der älteren der beiden Inschriften *ginoronoR*, das die Björketorp-Inschrift in der Form *ginArunAR* bringt. An die schon besprochenen Wörter ginnregin und ginnheilagr anknüpfend, deutete S. Bugge den runischen Ausdruck als „starke, kräftige Runen". Das Wort ist überdies noch früher bezeugt, denn auf dem Lanzenschaft von Kragehul (5. Jahrhundert) lesen wir in dem schwer deutbaren, magischen Abschnitt der Inschrift *-gagagaginuga-*, wo zweifelsohne dasselbe Wort vorkommt. So gelangen wir zu drei verschiedenen Formen ginu-, gino-, ginA-. S. Bugge betrachtete die älteste Form als die ursprüngliche und erklärte ginu als eine runische Schreibung für ginnu[5], also als einen u-Stamm, der nach Verlust des Schlußvokals als ginn- in ginnregin und ginnheilagr weiterleben sollte. Die Stentofta-Form gino- zeigt die Schwächung des u-Vokals zu o[6], aber wenn man erwägt, daß auf demselben Steine *ronoR* statt *runoR* geschrieben wird, ist es viel einfacher, die Form gino- als eine Schreibweise für ginu- zu betrachten. Schwieriger war die Erklärung von *ginArunAR*. Diese Form ist die jüngste; es wäre also möglich, das A als einen Beweis für den Übertritt zu den a-Stämmen zu betrachten. Bugge vergleicht[7] die Form *ansag* auf dem Gjevedal-Stein (± 750) mit dem u-Stamm ansu-, der in dem Worte ǫss weiterlebt und sogar als *a(n)sugas* auf dem Steine von Myklebostad A (6. Jahrhundert) enthalten ist. Er weist zur weiteren Begründung seiner Deutung auf das wohlbekannte Verhältnis zwischen got. wulþus und wulþags hin[8].

Die Möglichkeit dieser Deutung läßt sich nicht bestreiten. Aber von Grienberger, ZfdPh 1907, S. 85, hat mit Recht hervorgehoben, daß das Verhältnis zwischen *ginoronoR* (Stentofta) und *ginArunAR* (Björketorp) nur dann richtig erklärt wird, wenn man den Wechsel von o und A in gino-, ginA- auf dieselbe Weise auffaßt wie in -ronoR, -runAR. Das A in -runAR ist aber eine jüngere Entwicklung aus dem ō der Pluralisendung ōR; es liegt also auf der Hand, dasselbe für gino-, ginA- anzunehmen. Deshalb hat

[4] M. Olsen, NoI III, 191 stellt sie in den Anfang des 7. Jahrhunderts.
[5] Vgl. NoI I, 221.
[6] Vgl. NoI I, 14, 99, 335.
[7] Vgl. NoI II, 477.
[8] NoI II, 548 vergleicht er noch das sehr unsichere Wort *tuuþa* (Ødemotland) für *tunþa (?), neben dem gewöhnlichen Stamm tunþu-.

von Grienberger die beiden Wörter gedeutet als *ginnōR ronōR und *ginnaR runaR, somit als eine Verbindung von einem Adjektiv und einem Substantiv. Er übersetzt das Erste als „die mächtigen Zeilen", das Zweite als „die mächtigen Runen", aber offenbar wird in beiden Inschriften, welche inhaltlich sehr nahe zusammenhängen, dasselbe gemeint. Man hat auch seit Bugge das Wort gewöhnlich als „große, starke Runen" oder genauer „zauberkräftige Runen" erklärt. Damit ist aber I. Lindquist[9] nicht einverstanden, denn der Sinn des Ausdrucks *fAlAhAk* . . . *ginArunAR* könne, meint er, nicht sein „ich verbarg starke Runen", sondern besser „ich verbarg große Geheimnisse". Damit steht ja auch im Einklang, daß auf dem Steine von Björketorp geschrieben steht *hAidRrunoronu*, dem auf dem Stentoftasteine *hideRruno(ro)no* entspricht, d. h. in der altnordischen Sprachform hitt er rúna rún, „dieses ist ein tiefes Geheimnis".

Aber auch diese Übersetzung scheint mir nicht einwandfrei. Denn ein Geheimnis enthalten die Inschriften nicht, wohl aber eine magische Formel, die als sehr wirksam gedacht wird. Diese rún ist „geheimes Wissen", also vorzüglich die Kenntnis der Zauberhandlungen und der magischen Sprüche. In Wörtern, die zur selben Sippe gehören, begegnen wir dem Begriffe „flüstern", wie das ahd. rūnōn oder ae. ȝeréonian; flüstern aber ist beim Hersagen magischer Formeln die Regel. Das Wort rún wäre somit auch zu deuten als „geheime magische Formel"[10]; das finnische Lehnwort runo, das eigentlich „Zauberlied" bedeutet, weist in dieselbe Richtung. Mit hitt er rúna rún meint der Runenschreiber also, „dieses ist eine überaus kräftige Zauberformel".

Wenn aber hier das Wort *runo* im Singular gebraucht wird, ist es nicht wahrscheinlich, daß in dem darauffolgenden Plural *ginoronoR* derselbe Begriff stecken sollte. Hier ist vielmehr rún „zauberkräftiges Zeichen" gemeint, und der Ritzer der Inschrift bestätigt die Wirkung, der kräftigen Zauberformel, indem er hinzufügt, daß er sie mit magischen Schriftzeichen auf den Stein geschrieben hat. Lindquist behauptet nun, man könne nicht sagen: „ich verbarg hier die Zauberrunen", da ja die Runen offen am Tage stehen und auch „verbergen" nicht dasselbe ist wie „einmeißeln, eingraben". Aber bedeutet das Verbum *felhan (got. filhan, an. fela) von Anfang an nur „verbergen"? Wenn es auf dem Karlevi-Steine heißt: *fulkin likr*, so bedeutet das Wort hier „begraben", ganz wie in der gotischen Sprache. War aber das Begraben eine Art von „verbergen"? Oder soll man nicht eher an die konkretere Bedeutung denken „etwas hineinstecken" (so daß es verborgen oder auch festgemacht ist), wie F. Jónsson in seinem „Lexicon Poeticum" das Wort erklärt, indem er auf einen Ausdruck, wie *HHu* I, 4: *þær austr ok vestr enda fálo* hinweist? E. A. Kock, Anglia XLII, 1918, S. 110, bemerkt anläßlich *Beowulf* vs. 1281—1282 *siþðan inne fealh Grendles modor*, daß ae. feolan

[9] Galdrar in Göteborgs Högskolas Årsskrift XXIX, 1923, Nr. 1, S. 160ff.
[10] Vgl. Feist, APhSc. IV, 19 „Zauberspruch".

ursprünglich bedeute „sich eng an etwas drücken", und also hier mit „dringen, make one's way" wiedergegeben werden muß. Es ist von Bedeutung, daß hier von „verbergen" gar nicht die Rede sein kann. Neben einem intransitiven Zeitwort feolan könnte ein transitives angenommen werden mit der Bedeutung „mit Gewalt etwas hinein drücken", was zu der Arbeit des Runenritzens nicht übel stimmen würde.

Das filhan der Runeninschriften hat aber besondere magische Bedeutung. Auch an mehreren Eddastellen hat das Zeitwort fela einen magischen Inhalt. In seinem anregenden Buche „Vǫluspa och Vanakulten" hat R. Höckert, S. 46f., darauf hingewiesen und im Zusammenhang mit diesen Vorstellungen die schwierige Vǫluspastrophe 29 zu deuten versucht. Wenn er aber die Worte *allt veit ek Óðinn, hvar þú auga falt* übersetzt „ich weiß schon, Odin, woher Ihr Auge seine Kraft bekommen hat", so scheint mir das nicht in Übereinstimmung mit der von Höckert selbst angenommenen Bedeutung. Denn wenn der Zauberer etwas „verbirgt", so bekommt dieses Etwas nicht seine magische Kraft aus dem Gegenstande, wohinein es verborgen wurde, sondern es teilt seine Zauberkraft diesem Gegenstande mit. Die vǫlva sagt also: „Ich weiß schon, Odin, wo du dein Auge magisch hast einwirken lassen", und sie meint damit: „Ich fühle schon an mir selbst die bezwingende Kraft Eures Auges". Dazu stimmen vorzüglich die verzweifelten Fragen der vǫlva: *hvers fregnið mik? hví freistið mín?* Und von Odins fesselndem Blick überwunden, teilt sie dem Gotte des Zaubers mit, woher Mímir seine Weisheit bekommt: aus der Urquelle am Fuße des Weltenbaumes, wo der Göttertrank, der Met, sich befindet.

Für die Erklärung des Wortes fela im Runenzauber ist überdies noch folgendes zu beachten. Die Runen sind nicht nur Schriftzeichen, sondern auch Zaubermittel, welche vom Ritzer in den harten Stein eingetrieben werden. Ich möchte an die Vorstellung erinnern, daß die Runen abgeschabt wurden und nun als Zaubergegenstände in die Welt geschickt werden konnten. So sagt es die *Sigrdrifumál* Str. 18:

allar vóro af skafnar, þær er vóro á ristnar
ok hverfðar við inn helga miǫð
ok sendar á víða vego

und so bezeugt es uns auch der Eggjumstein nach Magnus Olsens schöner Deutung[11]. Wenn also ein Runenritzer eine kräftige Fluchformel auf einen Stein setzt, kann er m. E. die Runen selbst als das den Fluch bewirkende Zaubermittel betrachten, das er in den Stein hineintreibt; erst als der Frevler den Stein schändet, bricht die bisher verborgen gebliebene Zauberkraft hervor und bereitet ihm einen grausamen Tod[12].

---

[11] Vgl. NoI III, 134ff.

[12] Aber auch die Bedeutung „verbergen" ist nicht als unmöglich zu betrachten. Das „verbergen" konnte ja in dem Bestreichen mit roter Farbe oder in diesem Falle

Ich möchte also *gino(R)runoR* als „magische Runen" erklären. Lindquist bemerkt, daß diese Übersetzung nicht erlaubt ist, weil das Adjektiv gina- nicht „zauberkräftig", sondern nur „groß" bedeutet. Er sagt sogar, daß eine methodische Forschung uns verbietet, über die Bedeutung „weit, groß" hinauszugehen[13]. Nun ist es richtig, daß im Altenglischen das Wort ʒin, ʒinne nur diese Bedeutung hat, z. B. *under ʒynne ʒrund* (*Beow.* 1551) „unter die weite Erde", *ʒinne rice* „weite Gebiete". Auch als verstärkendes Präfix kommt es dort vor: *ʒinnfæst* = firmissimus (Bosworth-Toller, S. 477). Aber die englische Sprache kann ja weit früher die anfänglich magische Bedeutung des Wortes aufgegeben haben, und mithin kann die Bedeutung „groß, weit" aus einer älteren (heidnischen) „zauberkräftig" abgeschwächt sein[14].

Die Bedeutung „groß" wird auch nicht dem Worte ginu auf dem Lanzenschaft von Kragehul gerecht. Hier lesen wir *ek erilaR asugisalas muha haite gagagaginugahelija * * hagala wiju bi g **. Bis *haite* ist alles deutlich[15], dann aber folgen einige Runen, die sich nicht als Wörter deuten lassen, sondern eher magische Formeln sind, ganz wie auf dem Knochenstücke von Lindholm. Die Runen ga deutet man gewöhnlich als giðu auju, was wir auf einem seeländischen Brakteaten (Stephens Nr. 57) lesen und ginu ebenfalls als zauberkräftiges Wort[16]. Die weiter folgenden Wörter sind noch nicht genügend erklärt[17]. Die Bedeutung „Zauberkraft" oder „zauberkräftig" würde hier mithin weit besser passen als „groß"[18].

---

vielleicht mit dem Blut des Opfertieres bestehen. Man vergleiche den Ausdruck in *Ghv.* Str. 4:

bækr vóru þínar inar bláhvíto
roðnar í vers dreyra, fólgnar í valblóði.

[13] Er findet es rätselhaft, daß man seit Stephens und Bugge so kritiklos das Wort gino als „stark, zauberkräftig" gedeutet hat!

[14] Eine ähnliche Bedeutungsentwicklung liegt in den Wörtern an. týspakr, as. reginblind, ae. reginheard vor.

[15] Es ist zweifelhaft ob *haite* oder *haitega* zu lesen ist. Für das letzte spricht die Form *hateka* (Lindholm), *haitika* (Brakteat 57 aus Seeland); für das erste jedoch *ha(i)te* auf dem Steine von Järsberg und die beliebte Dreizahl in der Formel *gagaga*.

[16] Die Erklärung von *gagaginu* als Akk. Plur. von gagn (vgl. A. Johannesson, Grammatik der urnordischen Runeninschriften, S. 95) dünkt mich ganz verfehlt und der dadurch hervorgebrachte Sinn sehr wenig befriedigend.

[17] Auch die Erklärung von *ginugahelija* „mächtig tönend", welche Noreen, Altnordische Grammatik[4], S. 381, vorschlägt und W. Krause, Nachr. Ges. Gött. 1926, Phil. hist. Cl., S. 234, billigt, gibt einen verschrobenen Sinn.

[18] Neuerdings hat Marstrander, Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskap III, S. 90, Fußnote, eine andere Deutung versucht; sehr ansprechend ist die Erklärung von *gin(n)u-ga* durch den Hinweis auf das isländische magische Zeichen ginfaxi, das ganz deutlich „Zaubermähne" bedeutet.

Aber es gibt noch mehr, was uns zu dieser Auffassung drängt. In dem Abschnitt der *Hávamál*, der von dem Runenzauber handelt, lesen wir in Str. 80:

þat er þá reynt er þú ar rúnom spyrr
inom reginkunnom
þeim er gørðo ginnregin
ok fáði fimbulþulr
þá hefir hann batst, ef hann þegir.

Die hier gebrauchten Wörter klingen an aus Runeninschriften bekannte Ausdrücke an. Längst schon hat man mit *inom reginkunnom* die Formel der schwedischen Inschrift von Noleby (oder Fyrunga) verglichen *runo fahi raginaku*(n)*do*, wo also ebenfalls das Verbum fá gebraucht wird. Die Runen stammen von den ratenden, bestimmenden Mächten, oder, wie W. H. Vogt mit überzeugenden Gründen nachgewiesen hat[19], ursprünglich von den Zaubermächten, den regin, welche in derselben Strophe *ginnregin* genannt werden. Der Zusammenhang mit den Wörtern *gino*(R)*rono R* ist offenbar, aber sogleich wird auch ersichtlich, daß ginn nicht einfach „groß" bedeuten kann, denn das Gemeinsame der ginn-Runen und der sie schaffenden, *ginnregin* genannten Mächte ist natürlich nicht, daß sie groß oder kräftig sind, sondern daß ihnen eine geheimnisvolle, magische Kraft innewohnt.

Man kann also die *ginnar rúnar (oder *ginnrúnar) mit dem Worte *meginrúnar* vergleichen, das wir im Runenabschnitt der *Sigrdrifumál* lesen (Str. 19). Auch diese sind „zauberkräftige Runen"; das Wort *megin* bedeutet im allgemeinen „Kraft, Stärke", aber wie wir das hier begreifen müssen, lehrt uns das Verbum magna „mit Zauberkraft erfüllen", wie z. B. in der *Ynglingasaga* K. 4: *Óðinn tók hǫfuðit* (Mímis) *ok ..... kvað þar yfir galdra ok magnaði svá, at þat mælti við hann ok sagði honum marga leynda hluti*. Diese Bedeutung „Zauberkraft", ausdrücklich verbunden mit Lied- und Runenzauber, finden wir wiederum in den *Sigrdrifumál* Str. 5:

biór fœri ek þér, brynþings apaldr!
magni blandinn ok megintíri;
fullr er hann lióða ok líknstafa,
góðra galdra ok gamanrúna.

Das sprachliche Verhältnis der Wörter ginu und ginna ist so aufzufassen, daß letzteres auf eine Grundform *ginu̯a- zurückgeht. Altenglisches ʒinne wird von Sievers auf dieselbe Weise erklärt wie ðynne, also als u̯a-Stamm. In ginu steckt die Schwundstufe dieses Suffixes, und es verhält sich zu ginna ganz so wie z. B. der Stamm manu- zu manna-. Weitere Anknüpfungen sind aber schwer zu finden. Angesichts des großen Bedeutungsunterschiedes empfiehlt es sich nicht, die Wörter zu der Sippe gin „Mund" und gana „gähnen, schreien" zu rechnen. Dagegen ist ginna „täuschen, betören" unmittelbar verwandt, aber zur Aufhellung des Ursprungs dieser Wörter

[19] Vgl. ZfdA. LXII, S. 47.

kann es uns nicht verhelfen. Es ist deutlich, daß die Bedeutung „täuschen" aus einer älteren Grundbedeutung „zaubern, bezaubern" abgeschwächt ist; das kann sich sehr leicht entwickeln zu der Bedeutung „verlocken, verführen", weiter zu „täuschen, zum Besten haben". Die alte Bedeutung schimmert noch durch in einem Ausdruck wie dem folgenden (Stjórn 84, 25): *hennar vatn er svá gint ok galit at hverr sem þat hefir drukkit, þá hitnar hann af munúðlífis girnd*. Daneben findet man nun die Verbindung *magna ok gala*, wie z. B. in dem Satze, von Fritzner II, 619 angeführt: *fremr maðr galdra eða magnar maðr seið eðr heiðni*. Es gehören somit gina, gala und magna zueinander als die Benennungen für verschiedene Zauberhandlungen.

Nun finden wir innerhalb des Germanischen weitere Anknüpfungen für diese Wurzel gin-, ginu̯a-. Ablautend daneben können wir erwarten: gan-, ganu̯a-. Schon Förstemann hat in seinem Namenbuch I, 593, den Namen der semnonischen Seherin Ganna als „die Zauberkräftige" gedeutet, und ihm ist Schönfeld in seinem Wörterbuch der altgermanischen Personen- und Völkernamen, S. 102, gefolgt. Die weiteren, dort angeführten Namen Gannascus, Gannica, Gannicus sind vielleicht Weiterbildungen desselben Grundwortes, tragen aber zur Erklärung der Sippe nichts bei.

Von ungleich größerer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang das Wort gandr. Gewöhnlich wird es übersetzt als „Stock, mit dem Zauberei betrieben wird, auf dem die Hexen herumfahren"; das soll es z. B. an der Stelle der *Fóstbrœðrasaga*[20]: *víða hefi ek gǫndum rennt í nótt* bedeuten. So erklärt man auch gandreið (und das neunorw. gandferd) als „Ritt auf einem Stock, Hexenritt". Eine Stütze für diese Deutung findet man in dem Umstand, daß noch in den heutigen norwegischen und schwedischen Dialekten das Wort gand in der Bedeutung „Pflock, Stock" gang und gäbe ist, wie Nils Lid in einem lehrreichen Aufsatze dargetan hat[21]. Die etymologische Deutung dieses Wortes ist umstritten. Wir können von den älteren Ableitungen aus *ga-andaʀ „beseeltes Wesen" (S. Bugge, AaNO, 1895, S. 132) oder *ga-wandaʀ (zu vǫndr „Stab", vgl. E. Wadstein, IF V, S. 30, und gleichzeitig A. Kock, ANF VII, S. 344) absehen, da die Form *ungandiR* auf dem Stein von Nordhuglen, das M. Olsen, Norges Indskrifter II, S. 616 ff. als „gegen Zauber gefeit" erklärt, die Unmöglichkeit einer derartigen Zusammensetzung bewiesen hat[22]. Wir dürfen sogar schließen, daß das Grundwort gandr, von dem dieses runische Wort abgeleitet wurde, schon damals eine abstrakte Bedeutung gehabt hat. Es wurden auch schon mehrfach gegen die Bedeutung „Stock" Zweifel erhoben; so schon von Gering in seinem Edda-Kommentar, S. 28, wo er bemerkt, daß die Bedeutung „vargr, ulfr", die

[20] Ausg. Bj. K. Þórólfsson, S. 178.

[21] Gand og tyre, in der Festskrift til Hjalmar Falk, Oslo 1927, S. 331 ff.

[22] Man hat also nicht das Recht, mit E. Linderholm, Nordisk Magi, S. 138, zu schließen, daß dieses Wort beweisen sollte, daß man im Norden schon in der Völkerwanderungszeit den Zauberstab (gandr) verwendete.

auch diesem Worte zukommt, sich schwerlich aus jener von „Stock“ herleiten läßt. In der Beschreibung der Zauberin Heiðr erzählt die 22. Strophe der *Vǫluspá vitti hon ganda*, was Gering in seinem Wörterbuch, Sp. 318, als „trieb Zauberei“ übersetzt, wobei die Bedeutung des Verbums vitta „zaubern“ jedoch nicht zu ihrem Recht kommt[23]. F. Jónsson in seinem Lex-Poet., S. 621, übersetzt: „sie brachte Stäbe fertig, um damit Zauberei zu betreiben“. Andere aber erklären das Wort vitti ganz anders. Neckel in seinem Edda-Glossar, S. 200, betrachtet es als Prät. des Verbums vita (got. witan) „beschauen“, muß aber eingestehen, daß jetzt die Bedeutung von gandr unklar bleibt. Das verurteilt schon diese weithergeholte Erklärung. Falk und Torp, Etym. Wörterb., S. 1374, setzen als Grundwort víta, aus *wītian an, das zu der Wurzel *u̯id- gehören und kausative Bedeutung haben sollte, etwa „verzaubern“. Es ist von dieser Seite her dem Ausdruck kaum näher zu kommen.

Die obengenannte *Vǫluspá*-Stelle kann aber nicht von einer anderen Strophe desselben Gedichtes losgelöst werden (Str. 29), in der erzählt wird, daß Herfǫðr empfing *spiǫll spaklig ok spá ganda*, denn hier finden wir in derselben Weise spǫ́ und gandr miteinander verbunden, wie in der 22. Strophe: *vǫlo vel spáa vitti hon ganda*. Was bedeutet also *spǫ́ ganda*? F. Jónsson betrachtet dies als ein Wort spáganda „Prophezeiungsstäbe“, also Zauberstäbe, womit die seiðkonur die Zukunft erforschten[24]. Aber es bekam doch wohl nicht Odin diese Zauberstäbe? Und falls man als Subjekt des Satzes die vǫlva betrachten wollte, woher würde sie da wohl die Zauberstäbe bekommen haben[25]? Neben *spiǫll spaklig* kann man in *spǫ́ ganda* nur eine Prophezeiung erwarten. Gering übersetzt (Sp. 971): „die Seherkraft der Zauberwesen“, woraus nicht recht deutlich wird, was darunter verstanden werden soll. Herfǫðr bekam auch nicht „Seherkraft“, sondern eine richtige Prophezeiung. Man darf in gandr ein Mittel zur Erhaltung von Einsicht in die Zukunft vermuten. Daß nun der gandr ein Zauberstab gewesen sein sollte (etwa wie die surculi bei dem von Tacitus beschriebenen Weissagungsverfahren?), kommt mir nicht wahrscheinlich vor: einmal wird übrigens das Wort gandr gebraucht für den Gegenstand, auf dem die Zauberwesen herumfahren, und zweitens entspricht diese Bedeutung von gandr nicht dem Verfahren, das wir für die heidnische Zeit, wie ich im folgenden darlegen werde, voraussetzen dürfen. So lehren uns die beiden Eddastellen nur, daß man zum

---

[23] In seinem Wörterbuch, Sp. 1164, gibt er vitta mit „betreiben, ausüben (?)“ wieder.

[24] So auch Neckel in seinem Edda-Glossar, 1927, S. 156, wiewohl zweifelnd.

[25] F. Jónssons Hinweis auf die *Eiríkssaga rauða* trägt zum Begriff von spǫ́ganda nicht das Mindeste bei. Die Litil-vǫlva hat gewiß einen merkwürdigen Stab (wie sie übrigens auch sehr fremd gekleidet ist), aber nirgends wird auch nur angedeutet, daß sie diesen Stab für ihre Prophezeiung verwendet. Diese wird ja ermöglicht durch die schön gesungene varðlokur, aber was sie für weitere Zauberkünste betreibt, erzählt uns die Saga nicht.

Wahrsagen einen gandr verwendete und daß man diesen durch besondere Zauberhandlungen (*vitti hon ganda*) dazu befähigte[26].

Ich möchte für die Erklärung von gandr zu Bugges Bemerkungen in den AaNO, 1895, S. 130ff., zurückkehren. Er hat auf die bekannte Stelle in der *Historia Norwegiae* hingewiesen[27], wo erzählt wird, daß die Zauberer *per immundum spiritum, quem gandum vocitant* die Zukunft erforschen und verborgene Schätze auffinden. Sie reiten in der Gestalt von Walfischen und Renntieren, sogar von spitzen Stäben über hohe Berge und durch tiefe Gewässer. Dort wird auch ein Kampf zwischen zwei solchen Zauberern beschrieben: *gandum ejus in cetinam effigiem immaginatum (h)ostico gando in praeacutas sudes transformato . . . obviasse, quia . . . sudes latitantes exacti ventrem perforabant.* Ganz richtig beurteilt S. Bugge diese Mitteilung, wenn er sagt, daß man diesen *gandus* als die Seele des Zauberers, welche in der Extase den Leib verläßt, betrachtet.

Da die *Historia Norwegiae* von Lappenzauber erzählt, wird man in den Zauberbräuchen dieses Volkes die Erklärung für das Wesen des *gandus* suchen müssen. Der noaide aber, der mittels seiner Zaubertrommel mit den Geistern in Verbindung tritt, erfährt bei seinen Reisen in die Geisterwelt von verschiedenen tiergestaltigen Wesen Beistand. Für die Beförderung in die unterirdische Welt stehen ihm ein Renntier, ein Vogel, ein Fisch oder eine Schlange zur Verfügung. Man betrachtet diese Gehilfen als Seelentiere, d. h. tierähnliche Formen, mit denen die Seele des Zauberers sich bekleidet[28].

Schon J. A. Friis hat in seinem Buch „Lappisk Mythologi“ auf die große Übereinstimmung mit den Angakut der Grönländer hingewiesen. Auch diese Geisterbeschwörer besitzen eine mitunter große Zahl von Hilfsgeistern, welche sehr verschiedene Tiergestalten haben können. Diese machen dem Angakoq die Reise in die Totenwelt möglich[29]. Es bedarf kaum einer besonderen Erwähnung, daß dieselben Vorstellungen uns bei den Samojeden und anderen nordasiatischen Völkern begegnen. Ich möchte mit Nachdruck hervorheben, daß das Zauberverfahren aller dieser nördlichen Völker nirgends einen Stock oder Stab kennt, sondern ausschließlich die Zaubertrommel.

In der altnordischen Literatur finden wir ebenfalls die Beweise für dieses lappisch-finnische Zauberverfahren. Die *Vatnsdœlasaga* erzählt[30], wie

---

[26] Die Erklärung von H. Pipping in seinen Eddastudier II, (= SNF XVII, 3) S. 71, das Wort gandr sollte mit gǫndull „membrum virile“ zusammenhängen und somit ritti hon ganda bedeuten „penes incantavit“, kommt mir durchaus unannehmbar vor. Was würde da wohl mit spǫ́ganda gemeint sein?

[27] Vgl. G. Storm, Monumenta Historia Norwegia, S. 85ff.

[28] Vgl. die ausführliche Beschreibung in U. Holmberg, Lappalaisten uskonto, S. 94ff.

[29] Vgl. z. B. K. Rasmussen, Myter og Sagn fra Grønland, S. 15ff.

[30] Ausg. W. H. Vogt, S. 33ff.

drei lappische *semsveinar*[31] durch ihre Zauberkräfte nach Island hinüberfahren, um einen verschwundenen Gegenstand zu finden. In welcher Form sie sich dorthin begeben, erwähnt die Saga nicht; wahrscheinlich wohl in der Gestalt eines Walfisches, wie der kundige Mann, der auf Geheiß von König Harald Gormsson *í hamfǫrum* nach Island fuhr, um sich über die dortigen Zustände Auskunft zu holen[32]. Wollen wir uns eine Vorstellung machen von dem, was die alten Nordleute unter *gandreið* verstanden, so müssen wir an diese Berichte anknüpfen.

Ein Stockritt war es ursprünglich keinesfalls. Es wird bei verschiedenen Zauberhandlungen von dem Gebrauche eines Stockes oder eines Stabes gesprochen, aber wir sollen dabei wohl beachten, daß hier nicht nur die Vorstellungen verschiedener Zeiten, sondern auch durchaus verschiedene Zaubermethoden voneinander zu trennen sind.

Da haben wir erstens die bekannte Vorstellung des Hexenritts, wobei die Zauberinnen auf Besen durch die Luft fahren. Die altnordische Auffassung ist aber eine ganz andere; die trollkonur fahren auf Wölfen herum, weshalb in der Poesie die Wölfe als Reittiere der Hexen bezeichnet werden[33]. In seinem *Hǫfuðlausn* gebraucht Egill Skallagrímsson schon die kenning *flagðs goti*[34]. Ebenfalls im 10. Jahrhundert dichtete Þórvaldr Hjaltason, der den Wolf als *kveldriðu hestr* umschreibt[35], und Hallfrøðr Vandræðaskáld, der ihn *Leiknar hestr* nennt[36]. Diese Umschreibung, welche sich in der Skaldenpoesie bis in die letzten Zeiten verfolgen läßt, darauf in die Rímur hinübergetragen wird[37] und in den heutigen Volksliedern noch fortlebt[38], wird sogar schon auf dem Runenstein von Rök verwendet, wo wir lesen *histr kunaR* in der Bedeutung von an. hestr Gunnar „Pferd der Walküre, d. h. Wolf"[39]. Vielleicht war die ältere Vorstellung diese, daß das Trollweib selbst die Form eines Tieres annahm (die sogenannte hamhleypa); erst nachher hat man ihr die menschliche Gestalt gelassen und das Seelentier zum Reittier gemacht[40]. Natürlich ist es sehr wohl möglich, daß das Zaubertier zuweilen durch einen Stock versinnbildlicht werden konnte, den der Zauberkundige in ein Reittier zu verwandeln glaubte. So haben die Schamanenstäbe bei den Baikalburjäten am oberen Ende einen Pferdekopf und am unteren einen Huf, als eine Art von Verkörperung der schnellen Fortbewegung der Zauberer[41].

[31] Über die Bedeutung des Wortes s. M. Olsen, Maal og Minne, 1920, S. 50—54.

[32] *Heimskringla* I, 316.

[33] Auch Linderholm, Nordisk Magi, S. 141, muß zugeben, daß in der isländischen Literatur kein einziges Beispiel für einen Ritt auf einem Stab gefunden wird; es ist nun sehr überraschend, unmittelbar darauf zu lesen, daß das Vorkommen des Stabrittes nicht bezweifelt werden könne!

[34] Str. 10; vgl. Skj. B, I, 32.

[35] Vgl. Skj. B, I, 111.

[36] Vgl. Skj. B, I, 149.

[37] Vgl. z. B. F. Jónssons Rímnasafn I, 296 (*Irpu fákr*), 306 (*fæðir Gjalpar stoða*) u. s. w.

[38] Vgl. die dänische Ballade *Hekseridtet* (DgF, Nr. 361) Str. 8—9, die schwedische *Herren Båld*, (Afzelius², Nr. 15) Str. 6—7, die norwegische *Olav og Kari* (Liestöl Nr. 32) Str. 7—8, wo die Hexe auf einem Bären reitet und einen Schlangenzaum in der Hand hält (vgl. dazu die Hyrrokkin in *Gylfaginning*).

[39] Vgl. S. Bugge, Der Runenstein von Rök, S. 63. Diese Walküre hätte Gǫndul heißen können.

Zweitens muß der gandr von den Zaubergeschossen getrennt werden, die man gewöhnlich finnskot oder trollskot nennt. Es kann nur Unklarheit hervorrufen, wenn man, wie Nils Lid, diese magischen Methoden zusammenwirft und es so auffaßt, daß der gandr eigentlich das Zauberprojektil ist, das der Zauberer in die Richtung eines Menschen oder eines Tieres sendet, um Krankheit oder Tod zu bewirken. Denn wiewohl in späterer Entwicklung vielfach Berührungen zwischen beiden Arten des Zauberverfahrens stattgefunden haben mögen, so sind sie doch ursprünglich grundverschieden. Wenn ein Zauberer einen Pfeil oder einen Stock in die Richtung seines Opfers abschießt, so muß diese Handlung vorbildlich wirken auf die beabsichtigte Schädigung. Es ist aber etwas ganz Anderes, wenn der Zauberer sich in eine Tierform verwandelt, denn jetzt ist der Zweck das Auskundschaften von bestimmten Geheimnissen, wie z. B. das Auffinden von Schätzen, das Zurückholen der Seele eines Kranken u. s. w. Nun können wir auch die oben angeführte Stelle der *Fóstbrœðrasaga* richtiger beurteilen. Þórdís gebärdet sich in ihrem Schlafe sehr unruhig, aber da man meint, daß ihr etwas Merkwürdiges träume, weckt man sie nicht. Als sie schließlich erwacht, sagt sie die Worte *víða hefi ek gǫndum rennt í nótt* und erzählt, daß sie jetzt erfahren hat, wo Þormóðr Kolbrúnarskáld sich befindet. Der Gandritt dient hier ebenfalls dazu, um etwas Unbekanntes auszuforschen. Aber von einem Stocke kann schon darum nicht die Rede sein, weil sie im Schlafe plötzlich zu diesem Gandritt veranlaßt wurde; es war ihre Seele im Traume fortgegangen, und Zaubertiere hatten sie zu der Stelle geführt, wo Þormóðr sich befand.

Diese Sagastelle bestätigt durchaus unsere Auffassung von dem Charakter des gandr. Wenn nun Lid behauptet[42], daß die altnordisch-isländische Zauberei mit gand zu einer relativ hohen Sphäre gehört, wo individuelle Neuschöpfungen die volkstümliche Grundlage stark umgebildet haben, so muß ich dagegen bemerken, daß die gandr-Vorstellungen, welche überdies gewöhnlich zu der lappisch-finnischen Magie gerechnet werden, auch in

[40] Auch bei den Schamanen gehen zwei Vorstellungen durcheinander; die Seelentiere gehen allein nach der Unterwelt, um die Erkundigungen für den Zauberer zu holen, oder aber der Zauberer geht selbst, begleitet oder getragen von seinen Hilfsgeistern in Tierform.

[41] Vgl. Bächtold-Stäubli, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens I, Sp. 1147, s. v. Besenritt. — Jedenfalls wird diese Vorstellung eine jüngere Entwicklung sein und auf fremde Einflüsse zurückgehen. Die nördlich wohnenden Völker kennen etwas Derartiges nicht.

[42] Festskrift Falk, S. 332.

unseren altnordischen Quellen gänzlich mit den Zauberhandlungen der wenig entwickelten polaren Völker übereinstimmen. Bei diesen aber ist von Stöcken oder solchen niemals die Rede, und es ist somit nicht empfehlenswert, das Wort gandr als Stock zu erklären. Es sei nebenbei noch bemerkt, daß die modernen Dialekte das Wort gand vielfach für magische Handlungen gebrauchen, wie in gandfluga, gandvisa, gandtrumba[43]; offenbar bedeutet es hier nichts anderes als „Zauberei". Wenn man auch das Wort gandskot findet, so lehren uns die daneben herlaufenden Bezeichnungen finnskot, trollskot, daß es keine Stütze für die Auffassung von Nils Lid abgeben kann.

Schließlich darf man auch gandr nicht als Zauberstab auffassen, wie das noch F. Jónsson getan hat in seinem „Lexicon Poeticum", S. 169, wo er sagt „runder Stock oder Stab, identisch mit vǫlr, als Mittel zur Ausübung der von den vǫlvur veranstalteten Zauberei". Wo dieser Stock beschrieben wird, heißt er niemals gandr, und die Beweise für diese Deutung aus dem eddischen *vitta ganda*, sind, wie wir schon oben bemerkt haben, hinfällig. Egilsson, Lex. Poet. S. 764, erwähnt noch *at hræra gǫnd sín*, das er übersetzt als „baculos magicos movere, i. e. magiam exercere". Dieser Ausdruck steht aber in der späten *Þiðrekssaga*, wo von Ostacia erzählt wird[44]: *O. fær út ok rærði sinn gand, þat kǫllum vér at hón færi at seiða svá sem gǫrt var í forneskiu at fjǫlkungar konur þær er vér kǫllum vǫlur skyldu seiða honum seið*. Ihre Zauberei besteht gerade in dem Herbeischaffen von verschiedenen reißenden Tieren, während sie selbst als flugdreki an dem Kampf teilnimmt. Das ist also, ins Romantische gesteigert, dasselbe Verfahren, das uns die *Hrólfssaga Kraka* von Bǫðvarr Bjarki erzählt, der regungslos zu Hause sitzt, während seine Seele in der Gestalt eines fürchterlichen Bären am Kampfe beteiligt ist. Der Sagaschreiber hat offenbar das eigentümliche Verfahren bei dem gand-Zauber nicht mehr richtig verstanden, aber es ist für uns von Bedeutung, daß er das Wort gand eben in Zusammenhang mit der Vorstellung von Tierseelen gebraucht.

Der Zauberer hat vielleicht auch einen Stab in der Hand getragen, wie die vǫlva ihren Namen nach ihrem vǫlr empfangen haben wird; das seltene Wort *gambanteinn* will man jedenfalls auf diese Weise verstehen. In dem *Hárbarðsljóð* (Str. 20) erzählt Óðinn, daß der Riese Hlébarðr ihm einen solchen gegeben hat:

gaf hann mér gambantein
en ek vélta hann ór viti.

Dieser Stock diente dazu, einen Menschen seines Verstandes zu berauben; auf welche Weise das geschah, erfahren wir leider nicht. Nur erzählt noch die *Skírnismál* (Str. 32), daß Skírnir für seine furchtbaren, schädigenden Verfluchungen im Walde vom grünen Holze einen *gambanteinn*

[43] Vgl. A. Kock, ANF XXVII, S. 118.
[44] Ausg. Unger, S. 304, Bertelsen II, 271.

holte, womit er, nach den unmittelbar folgenden Strophen zu schließen, dem spröden Mädchen jeden Liebesgenuß unmöglich macht. Daß dies die Bedeutung dieses Zaubermittels gewesen ist, folgere ich noch aus der eben angeführten Strophe von *Hárbarðsljóð*, welche ebenfalls erzählt, daß Odin die *myrkriðor* bezaubert, *þá er ek vélta þær frá verom*. Weiteres vermag ich aber über dieses Verfahren nicht auszusagen, und es bleibt ebenfalls höchst unsicher, ob man mit A. Kock[45] das Wort *gambanteinn* aus einer Grundform *gand-band-teinn mit der Bedeutung „Zauberbandstab" herleiten darf. Mit dem gand-Zauber hat es jedenfalls nichts zu schaffen.

Wir kehren jetzt zu dem Wort *gandreið* zurück. Es darf nach dem vorher Gesagten als gesichert gelten, daß damit nicht der Ritt auf einem Stock gemeint wurde, sondern der Ritt auf einem mittels Zauber hervorgebrachten Seelentier. Die *spǫ́ ganda* der *Vǫluspá* sind also die Prophetien, welche die gandir genannten Hilfsgeister der vǫlva gebracht haben, wie es schon ganz richtig von Mogk, ZfdPh XXI, 1889, S. 127, gedeutet wurde. Noch in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts gebraucht der Dichter Sturla Þórðarson das Wort *gandreið* in dieser Bedeutung, wenn er in seiner *Hákonarkviða* Str. 23 sagt[46]:

en gandreið
grœnna skjalda
Svǫlnis vegg
sleit á lopti.

Denn schon F. Jónsson erwägt die Möglichkeit, daß gandr hier „schädliches Wesen, Wolf" bedeutet[47], was von E. A. Kock richtiger ausgeführt ist[48]. Nur glaube ich nicht, daß der Dichter das Wort gandr in den beiden Bedeutungen „Stab" und „Wolf" gebraucht hat; das Bild ist ganz folgerichtig, wenn man es so auffaßt: „Der Ritt der die grünen Schilde vernichtenden Wölfe (= die dahinsausenden Schwerter) zerriß, hoch emporgeschwungen (= *á lopti*), Svǫlnirs Schildmauer".

Das war auch sonst die Bedeutung des Wortes gandr: „schädigendes Untier". Sv. Egilsson[49] übersetzt es mit „lupus" oder „serpens", die Formen also, welche diese Seelentiere anzunehmen liebten. Den schon oben herangezogenen Ausdruck *hefi ek gǫndum rennt* übersetzt er mit „multa loca obii lupis vecta[50]. Der Dichter Sturla gebraucht das Wort gandr auch in dieser Bedeutung, wenn er sagt, in der *Hrynhenda* Str. 13:

sandi jós of stál en steindu
storðar gandr[51]

[45] Vgl. ANF XXVII, S. 114ff.
[46] Skj. B, II, S. 123.
[47] Lex. Poet., S. 169, wo er aber reið als „Schwingen" statt „Reiten" deuten will.
[48] Not. Norr. § 1355.
[49] S. 221.
[50] Als Geisterwesen faßt auch M. Olsen, NoI II, 616, das Wort gandr in diesem Satze, wiewohl er übrigens an der Erklärung aus einer Grundbedeutung „Stock" festhält.
[51] Skj. B, II, S. 116.

F. Jónsson übersetzt das als „Wolf des saftigen Holzes, d. h. Sturm", und das läßt sich mit *storðar galli* bei Gisl Illugason[52] oder *selju gandr* bei Egill Skallagrímsson[53] vergleichen. Dennoch glaube ich, daß Sturla auch ein anderes Bild vorgeschwebt haben könnte: storð bedeutet ja nicht nur „junger Baum", sondern auch „Erde", und man wäre versucht, an die kenning *storðar stirðþinull* zu denken, welche Ulfr Uggason für die Weltschlange gebraucht[54]. Denn wenn diese Wörter zusammengehören[55], so wird die Weltschlange hier als „das starke Band der Erde" umschrieben; *storðar gandr* könnte demnach bedeuten „das Ungeheuer der Erde", und Sturla kann sich gedacht haben, daß die Weltschlange selbst gegen die Flotte von Hákon gamli herangeeilt sei; heißt doch dieses kosmische Ungeheuer eben *iǫrmun gandr*.

Auch dieses Wort findet man erklärt als „der gewaltige Stock"[56]. Es wäre doch wohl sehr unpassend, eine rund um die Erde hinliegende, einen in sich selbst geschlossenen Ring bildende Schlange mit einem Stock zu vergleichen. In der *Snorra Edda* wird das Wort *iǫrmungandr* einfach als Miðgarðsormr erklärt; an den beiden Stellen aber, wo in der alten Poesie dieses Wort verwendet wird, bedeutet es nicht die ruhig im Weltmeere liegende Schlange, sondern ein kosmisches Ungeheuer, das sich in heftiger Bewegung fortwälzt. Als die feindlichen Mächte zum Weltuntergang zusammenkommen, befindet sich unter diesen der Miðgarðsormr, wie es Str. 50 der *Vǫluspá* beschreibt:

snýz iǫrmungandr í iǫtunmóði
ormr knýr unnir.

In gewaltigen Krümmungen kommt das Tier über das Meer, die Wogen peitschend, dahingeschwommen. Die zweite Stelle, wo das Wort gebraucht wird, steht in Bragi's *Ragnarsdrápa* Str. 16:

vaðr lá Viðris arfa
vilgi slakr, es rakðisk
á Eynæfis ǫndri
Iǫrmungandr, at sandi[57].

[52] Skj. B. I, S. 412.

[53] Skj. B, I, S. 47.

[54] *Húsdrápa* Str. 5 (Skj. B, I, S. 129).

[55] F. Jónsson gibt in seinem Lex. Poet. zwei Erklärungen; auf S. 538 s. v. storð die hier gegebene, aber auf S. 363 heißt es wieder storðar leggr = Klippe!

[56] F. Jónsson, Lex. Poet. S. 330: „den vældige stok, slangens trinde legeme sammenlignet med en cylinderformet stav".

[57] Ich entscheide mich gegen F. Jónsson und Reichardt (Studien zu den Skalden des 9. und 10. Jahrhunderts, S. 218) für die Auffassung von E. A. Kock, NN § 219. Die Bemerkungen über den Satzbau von Str. 15 und 16 von Reichardt sind gewiß bemerkenswert; mir scheint jedoch der Inhalt die oben gegebene Satztrennung zu fordern.

Das Meerungeheuer, an der Angelschnur emporgezogen, bäumte sich gegen den Rand des Bootes empor. In der nächstfolgenden Strophe schildert Bragi die sich windende Weltschlange ganz anschaulich mit den Worten *hrokkinn hrøkkviáll Vǫlsunga drekku*. So erzählt es auch die *Hymiskviða*, wo jedoch der Name Iǫrmungandr nicht gebraucht wird, sondern nur Umschreibungen wie *umgiǫrð allra landa*.

Als Stock haben die Dichter die Weltschlange sich niemals vorgestellt; wenn sie unbeweglich um die Erde gewunden lag, wird sie mit einer Schnur verglichen; wir sind schon bei Ulfr Uggason der kenning *storðar stirðþinull* begegnet; aus der *Vǫluspá* Str. 60 können wir noch *moldþinurr* hinzufügen. In Übereinstimmung mit unserer Auffassung von der Bedeutung des Wortes gandr kann *iǫrmungandr* nur bedeuten „das gewaltige Zauberwesen", wie es auch schon von Gering in seinem Edda-Kommentar, S. 64, übersetzt wird. Ein Zauberwesen jedoch von ausgesprochen feindlicher Art; wenn der Skald Hallvarðr háreksblesi in seiner *Knútsdrápa* die meerumschlungene Erde beschreibt, sagt er: *grund . . . . bundin eitrsvǫlum naðri*. Giftkalt heißt die Schlange, von der auch die *Hymiskviða* ausdrücklich sagt (Str. 22) *sú er goð fía*. Das Wort ist keineswegs eine jüngere Bildung; das verbürgt uns schon das erste Glied iǫrmun-, das man gewöhnlich in der Bedeutung „groß" auffaßt. Aber auch dieses Wort hat entschieden mythische Färbung, denn es tritt vorzüglich in religiösen Namen auf. Aus dem Altsächsischen ist die irminsûl ein typisches Beispiel. Odins Raben fliegen nach Str. 20 der *Grímnismál iǫrmungrund yfir*; die gewaltige Ausdehnung von Erde, Meer und Himmel wird somit vorzüglich durch dieses Wort iǫrmun ausgedrückt. Als Beiname von Odin hat Iǫrmunr deutlich sakrale Bedeutung; die Verwendung dieses Präfixes für die gotischen Königsnamen läßt auf eine gleiche Bedeutung bei den Ostgermanen schließen. So kann Iǫrmungandr nichts anderes bedeuten als das den Göttern und Menschen feindliche Ungeheuer in der Form einer Schlange, die sich um die Erde schlingt[58].

Jetzt ist es an der Zeit, die ganze Wortsippe noch einmal zusammenfassend zu betrachten. Gandr ist eine Bildung mit dem germanischen Suffix -þra oder -ðra, das in indogerm. Form -tro lautet. Dieses Suffix dient zur Bildung von Deverbativen, welche meistens Gerätenamen sind[59]. Zu dieser Gruppe gehören an. látr (= gr. λέκτρον) zu der Wurzel *legh- „liegen", oder arðr (= gr. ἄρατρον) zu arjan. Das Produkt der Handlung wird bezeichnet in got. smairþr zur Wurzel *smer- „bestreichen" und an. meldr zu mala[60]. Daneben treten auch Verbalabstrakta auf, von denen Kluge 141 nennt: got. maurþr zur Wurzel *mor- „sterben", ae. hleoþor „das Hören".

[58] Es wird nicht nötig sein, den Beinamen Vánargandr für Fenrir eingehend zu behandeln. Ob das Wort finngálkn mit gandr zusammenhängt, bleibt zweifelhaft; Bugges Erklärung aus *gandalīkana, „die Gestalt eines gands habend" (vgl. AaNO 1895, S. 133) ist sehr gewagt.

[59] Vgl. Kluge, Stammbildungslehre, § 93.

[60] Weitere Beispiele in Hægstad-Torp, Gamalnorsk Ordbok, S. L—LI.

Meistens wird das an. Wort gandr zu einer Wurzel *ghen- „schlagen“ gestellt, wozu auch gehören skr. hanmi „schlagen“, gr. θείνω und φόνος, an. guðr, gunnr „Kampf“. Es bedeutet somit „Mittel zum Schlagen, Stock“[61]. Aber wenn man diese Erklärung aus semasiologischen Gründen für unmöglich hält, muß man einen anderen Weg versuchen. Und dieser wird gewiesen durch das Wort an. galdr, ae. gealdor. Wenn Kluge das in der Gruppe der Verbalabstrakta aufführt, so ist doch zu bemerken, daß damit nicht an erster Stelle die Handlung des galan gemeint wird, sondern eher der mittels des eigentümlichen galan[62] hervorgebrachte zauberkräftige Gesang, der keineswegs als etwas Abstraktes gedacht wurde, sondern als ein sehr substantielles Zaubermittel.

Galdr und gandr sind zwei dem Zauberwesen zugehörende Benennungen; das erste deutet das Produkt des Zaubersingens an, also das magisch wirksame Zauberlied[63]. Gandr ist das Produkt einer magischen Handlung, welche mutmaßlich mit dem Hersagen von Zaubersprüchen verbunden war. Somit wäre es von einem Zeitwort *ganan (oder besser *gannan) abgeleitet, dessen Bedeutung eben diese magische Handlung ist. Es wurde der terminus technicus für den Zaubergegenstand, oder genauer, für das beseelte Zauberwesen, womit eine beabsichtigte Handlung ausgeführt werden konnte. Es ist ganz richtig, wenn man den Wolf, dessen Gestalt der Zauberer angenommen hat oder auf dem die Hexen herumfahren, gandr nennt. Ja, wenn später dazu ein Stock verwendet wird, muß dieser auch durch magische Mittel beseelt werden und wird eben dadurch ebenfalls zu einem gandr[64].

So gelangen wir zu einer Verbalwurzel *gin(n)-, *gan(n)-, welche für das Altgermanische vorausgesetzt werden darf. Weitere Beziehungen fehlen bisher[65]. Aber von weit größerer Bedeutung ist die semasiologische

[61] So zuerst von Hellquist; vgl. auch Nils Lid z. a. S. S. 332. E. Lidén in Bezz. B. XXI, 98, läßt die Wörter gandr, gandreið, Iǫrmungandr beiseite. C. C. Uhlenbeck, Kurzgef. etym. Wb. der altind. Spr., S. 357, sagt bei der Behandlung von hanti: gand „Pflock“ ist ferne zu halten.

[62] I. Lindquist, Galdrar, S. 4ff.: galan ist ein heller, an bestimmte Vogelstimmen gemahnender Laut.

[63] Es kann aber schließlich auch einfach Zauberkraft bedeuten, was hervorgeht aus einer Bemerkung in *Flateyjarbók* I, 582: *Suasanautr, er suo mikill galldr uar j folginn* . . .

[64] Das Wort gandr wurde von Marstrander, Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskap III, S. 109ff., behandelt. Er lehnt ebenfalls die Herleitung aus einem Worte gandr „Stock“ ab und vermutet einen näheren Zusammenhang mit dem altirischen Adjektiv gand, dessen Grundbedeutung ihm „behext, bezaubert“ zu sein scheint. Marstranders Auffassung stimmt also in mancher Hinsicht zu der meinigen, namentlich, was die Bedeutungsentwicklung des Wortes betrifft; die von ihm mitgeteilte Etymologie scheint mir einer Nachprüfung bedürftig.

[65] Formal gehört hierher die Sippe von „beginnen“. Grimm, ZfdA VIII, S. 18, erklärt diese als zu gin „Mund“, ginna „Gaffen“ gehörig mit der Urbedeutung „spalten, öffnen“. Darf man aber nicht auch an die Zauberhandlungen denken, welche auf einer primitiven Kulturstufe mit jedem Anfang verbunden sind?

Bestimmung dieser Wurzel, welche innerhalb der germanischen Sprachen beschränkt bleiben muß. Die Verknüpfung mit indogermanischen Wörtern kann dazu dienen, die formale Seite eines Wortes aufzuhellen; aber sie verwischt in den meisten Fällen die Bedeutung so sehr, daß schließlich nur die vagsten abstrakten Begriffe übrig bleiben. Und was wäre natürlicher, als daß ein Wort mit magischer Bedeutung zu der großen Gruppe von germanischen Wörtern gehört, bei denen es nicht gelungen ist, die indogermanischen Entsprechungen zu finden, und die man deshalb zuweilen einer vorgermanischen Bevölkerungsschicht zuweisen möchte? Es muß aber ganz entschieden betont werden, daß es ein sehr verkehrtes Verfahren ist, wenn man in der Deutung von mythologischen oder religiösen Begriffen von einer Etymologie der sie benennenden Wörter ausgeht; es kann eine Etymologie nur nachher eine weitere, oft sehr wichtige Stütze für eine auf anderen Wegen erzielte begriffliche Deutung abgeben[66].

Semasiologisch ist die Sippe jetzt vollkommen klar. ginu- auf dem Speerschaft von Kragehul bedeutet etwa „Zauberkraft“, das Adjektiv ginna- in *ginno(R)runoR* „zauberkräftig“, das Präfix ginn- „mit Zauberkraft versehen“. Ablautend daneben steht gandr „das durch magische Handlungen hervorgebrachte Zauberwesen“, ursprünglich in tierischer Form, später vielleicht auch einfach als Gegenstand. Zudem möglicherweise der Eigenname Ganna „die Zauberkräftige“.

Und schließlich Ginnungagap. Das Wort enthält ginnung, das in der Nebenform ginning in der altnordischen Sprache bewahrt ist. Es bedeutet „Täuschung, Betörung, Verspottung“; auch hier schimmert die Grundbedeutung „magisches Verfahren, wodurch der Bezauberte getäuscht werden kann“ deutlich hindurch. Gylfaginning ist die Täuschung des Gylfi, aber wohl zu merken in ganz eigentlichem Sinne: eine Täuschung durch die magischen Handlungen der zauberkräftigen Götter. Denn diese *gerðu í móti honum sjónhverfingar*, wodurch ihm die Halle des Hár vorgezaubert wurde, und am Ende verschwindet die ganze Herrlichkeit plötzlich, und Gylfi steht auf dem offenen Felde. Es nimmt nicht wunder, daß Óðinn, der zauberkundigste Gott, den Zunamen Ginnarr trägt[67]. So bedeutet auch *ginninga vé* „die Wohnungen der zauberkräftigen Götter“.

Hier muß eine Erklärung des Namens Ginnungagap angeknüpft werden. Nicht in dem Sinne Vigfússons, der ginnunga betrachtet als Gen. Plur. von ginnungar = ginnregin[68]. Falls ginning bedeutet „Bezauberung“, oder genauer „magische Handlung“, so kann es daneben auch bedeutet haben den Zustand, in den man durch die Zauberhandlung versetzt wurde. Man kann vergleichen lausung „das Betrügen“ und „der daraus erfolgte Betrug“,

[66] Vgl. A. Olrik, Festskrift Feilberg, S. 587.

[67] Unter den „hauks heiti“ findet man auch ginnar und ginnungr, wahrscheinlich Namen mythologischen Inhalts, wie das auch der Fall ist mit hamðir, hrímnir, forseti, ýmir.

[68] Vgl. Icel. Engl. Dict., S. 200.

hǫrmung „das Klagen“ und „die Klage“. So ist Ginnung auch eine Andeutung für das Resultat des magischen Verfahrens, und da die Zauberkräfte auf das zu bezaubernde Wesen übergebracht werden, eben diese Zauberkräfte selbst. Ginnungagap ist demnach: „der mit magischen Kräften erfüllte Urraum“.

Ich meine, daß diese Benennung für den Urraum weit angemessener ist, als der farblose Name „gähnender Schlund“. Denn der Raum, aus dem das kosmische Leben hervorgehen soll, ist nicht etwas absolut Leeres, sondern er bedeutet eine Potenz, eine Urkraft, welche die Schöpfung einmal möglich machen wird. Die Germanen haben sich das Ginnungagap als eine Aktivität, die geweckt werden muß, vorgestellt und nicht als die bloße Negation alles Seienden. Das stimmt mit den Anschauungen der Germanen überein, die sich in der Welt die magischen Kräfte, in dem Menschen die seelischen Kräfte lebendig wirksam dachten. Auch lassen sich gleichartige außergermanische Vorstellungen zum Vergleich heranziehen. Auch das griechische Chaos ist nicht in seinem Wesen ergründet durch eine auf χαίνειν „klaffen“ zurückgreifende Etymologie, auch ist es, wie R. Eisler es ausdrückt, „etwas Schöpfendes, Gebärendes und Zeugendes zugleich, der Keim des kosmischen Lebens“[69]. Wo die Völker des Altertums sich einen Zustand dachten, der vor der geordneten organischen Welt gelegen hat, haben sie diesen sich nur vorstellen können als eine Urkraft, welche aus sich selbst heraus das gesamte Weltenbild entstehen ließ, eine Kraft, welche immerfort als die das Leben zeugende, magische Potenz wirksam bleibt.

Aus dem Ginnungagap geht Ýmir hervor, der Urriese, ein Zwitterwesen, wie wir es oft in kosmogonischen Vorstellungen finden. Man darf natürlich nicht sagen, daß beide, Ginnungagap und Ýmir, ein und dasselbe sind, aber was im ersten als mögliche Schöpfungskraft anwesend war, das hat in Ýmir Gestalt bekommen, denn er verkörpert die doppelte Funktion der Schöpfung, die erzeugende und die gebärende zugleich. Nur Philosophen können sich vorstellen, daß die ganze organische Welt aus dem Nichts hervorgegangen sei. Das Wunder der Schöpfung ist für die Menschen früherer Zeiten nicht größer als das Wunder des jeden Tag neu sich erzeugenden Lebens.

Schöner noch, als wir ahnten, leuchtet die Strophe im Anfang der *Vǫluspá*. Die Verneinung der geordneten Welt, der Uranfang, da weder Sand war noch Wasser, weder Erde noch Himmel, war nicht ein leeres Nichts, sondern eine schöpferische Kraft, die die Bedingung jedweden Lebens ist. Als Eis und Funken sich hier zusammentrafen, fand diese Urkraft den Stoff, aus dem die Welt gebildet werden konnte.

[69] Vgl. Weltenmantel und Himmelszelt, S. 397. — Nur möchte ich nicht so weit gehen, das Urchaos zu verbinden mit dem heiligen Erdspalt (das χάσμα), welcher bei gewissen vorderasiatischen und prähellenischen Heiligtümern gefunden wird, denn diese Zusammenstellung beeinträchtigt die kosmische Bedeutung des Begriffes „Urraum“.

DER MYTHOS VON BALDERS TOD

Von jeher hat der Mythos von Balders Tod das Interesse der Religionshistoriker geweckt; in der ausführlichen Darstellung Snorris ist er ja das schönste Beispiel eines breitangelegten und in sich geschlossenen Mythologems, das uns aus dem germanischen Altertum überliefert worden ist. Es gibt mehrere Erklärungsversuche; keiner scheint mir vollauf befriedigend. Wenn wir von der durchaus unwahrscheinlichen Hypothese, der Baldermythos sei eine Nachahmung der Christuslegende[1], absehen, so können wir feststellen, daß die Erklärungsversuche sich in drei Richtungen bewegen: a. Der Mythos soll uralte Vegetationsbräuche, wie sie in weitverbreiteten Frühlingsriten bis an die Schwelle der Neuzeit bewahrt geblieben sind, wiederspiegeln[2]; entweder wäre der Mythos ein in die göttliche Sphäre erhobener Volksbrauch, in dem nur Wesen der „niederen Mythologie“ auftreten, oder umgekehrt wäre der spätere Volksbrauch ein Reflex eines alten und echten Mythologems. - b. Balders Tod soll ein heroisiertes Königsopfer sein; der König sei ursprünglich zur Abwendung einer Not geopfert worden[3]; in den modernen Volksbräuchen des Todaustragens lebe dieser alte Königsritus noch fort. - c. Der Mythos sei eine Germanisierung orientalischer Vorstellungen, besonders von der lydischen Sage des durch einen Speerwurf getöteten Atys[4]; die Übertragung soll, vielleicht durch thrakische Vermittelung, etwa im 6. nachchristlichen Jahrhundert stattgefunden haben. — Eine Harmonisierung der unter a und c erwähnten Ansichten hat F. R. Schröder versucht[5], indem er als Grundlage eine germanische Schicht uralter Vegetationsbräuche annimmt, die dann später mit hellenistischen, letzten Endes also orientalischen Vorstellungen vermischt sein sollten.

Es ist jetzt nicht meine Absicht, die zahlreichen, oft rein philologischen Einzelfragen eingehend zu behandeln. Wir kennen den Mythos in zwei Fassungen: die isländische in Snorris *Gylfaginning* und eine davon stark abweichende in dem Geschichtswerk des Saxo Grammaticus; hier hat der Mythos durch eine weitgehende Heroisierung mehrere bedeutende Züge eingebüßt. Daneben gibt es noch kurze Hinweise in einigen Eddaliedern,

[1] S. Bugge, Studien über die Entstehung der nordischen Götter- und Heldensage I, S. 43ff., und K. Krohn, Skandinavisk Mytologi, Helsingfors 1922, S. 121—134.
[2] Sir James Frazer, The Golden Bough VII, Balder the beautiful; H. Schück, Studier i nordisk Litteratur- och Religionshistoria II, S. 196ff.
[3] Kauffmann, Balder, Mythus und Sage, Straßburg 1902.
[4] G. Neckel, Die Überlieferungen vom Gotte Balder dargestellt und vergleichend untersucht, Dortmund 1920.
[5] Germanentum und Hellenismus, Heidelberg 1924, S. 68ff.